

# 彝族“都则”(火把节)的仪式性与旅游开发<sup>\*</sup>

李春霞<sup>1</sup>, 彭兆荣<sup>2</sup>

(1. 四川大学文学与新闻学院, 四川 成都 610064; 2. 厦门大学民族学与人类学系, 福建 厦门 361005)

[摘要] 少数民族地区旅游开发中大都把当地的节庆作为重要的旅游资源来打造, 以此作为展示当地少数民族传统文化的重要组成部分, 在开发过程中, 我们看到众少数民族节庆跨越其本来的时空特质, 出现了只要有游客来, 就以表演节庆取悦游客的局面。东道主、旅游开发方、政府大都对此做出积极评价。本着对传统文化负责的态度, 本文将以彝族火把节为例, 分析这种“度日如年”的旅游开发之利弊, 提出节庆资源开发需要遵循的原则。

[关键词] 节庆; 仪式性; 真实性; 开发

[中图分类号] F59

[文献标识码] A

[文章编号] 1002-5006(2009)04-0079-06

2008年农历六月二十四日(大部分彝族以这一天作为为期3天的火把节的开始)前几天, 位于凉山州腹地的布拖县获得了中国民间文艺家协会颁布的“中国彝族火把节之乡”的称号, 举县欢庆这一国家级的“金字招牌”, 期望它能为布拖县的旅游带来新的动力。地方政府借此机会, 征求各方意见, 好好利用火把节资源, 为布拖县旅游出谋划策。在各种意见中, 学习云南版纳傣族泼水节的呼声颇高, 提出傣族地区走得大胆、积极, 天天过泼水节。布拖县的火把节也应该学习这一思路, 只要有游客来, 就过一次火把节, 让来的客人都有机会感受到彝族人热情的火把节, 体会彝族传统文化的魅力, 进而提升当地旅

游品质。

“度日如年”是一位外国留学生对中国文化一知半解的阐释, 这种状况与一些民族地区将民族文化与现代旅游关系的“一知半解”作生硬的结合称得上是异曲同工。在少数民族地区旅游开发中“度日如年”是否恰当? 火把节是否能为了游客而天天过? 这得从几个方面来分析。

## 1 火把节的仪式性与旅游的仪式性

火把节在凉山地区的彝语中称为“都则”, 直译为“赔火”, 意译则为“祭火”, 与现代汉语中“节”的类型大致相符, 意义却有差异。在彝人看来, “节”和“都则”是有区别的。我们在昭觉采访证实了二者的差异:

汉族调查者: 除了火把节, 你们一年到头还有其他什么节日?

被访彝人: 有“五一”节、儿童节、“八一”建军节什么的。

调查者: 没有别的了吗?

被访彝人: 没有啦。

调查者: 过年呢?

被访彝人: 过年嘛要过嘛。

从此可见, 彝人并没有把自己的“都则”、“库始”(彝历年)对等于汉语中的“节”和“年”, 只把汉族文化带来的“五一”节、儿童节等视为“节”。他们固执地在汉族的“年”、“节”和自己的“年”、“节”间保持着严格的边界。

二者在表象上的相关性在很大程度上是因为游客所说的“火把节”和当地彝人说的“都则”(甚至对

<sup>\*</sup>国家哲学社会科学青年项目“中国西部彝族新农村建设中传播系统的研究”(06CMZ008); 四川大学 985 工程“文化遗产与文化互动创新基地”资助项目。

[收稿日期] 2008-09-16; [修订日期] 2009-01-05

[作者简介] 李春霞(1975-), 女, 彝族, 四川攀枝花人, 副教授, 博士, 研究方向为遗产研究、媒体人类学; 彭兆荣(1956-), 男, 江西泰和人, 教授, 博导, 文化部非物质文化遗产专家委员会成员, 研究方向为遗产研究、旅游人类学。

卡佳, 是一位来自乌克兰的学习人类学专业的留学生, 中文程度已经很高了, 一日旁人说到“度日如年”, 卡佳不知何意, 便问是不是指天天都像过年一样开心、快乐? 众人忍俊不禁, 但又觉得这个解释实在很好。引用卡佳解释的“度日如年”到我们的论题上来, 实在非常恰当。天天都过年, 就是“度日如年”了。

非彝人用汉语说“火把节”时的互疏。虽然它们指涉的都是每年农历六月中那3天传统的节庆,但各方心中对其内核的认知却截然相异:游客所说的“火把节”是彝人一个传统节日,节日很热闹,载歌载舞,杀鸡宰牛;当地彝人说的“都则”是祭天地、祭祖,祈丰收、辟邪,开心玩乐、沟通情感的日子,跟“五一”节这样的节日没有任何同质性。

造成这种差异的一个重要原因是,游客的旅游本身是一种“通过仪式”,是离开自己日常生活进入一个“阈限”,有自己的真实性。格拉本认为,世俗旅游同样具备类似于“通过仪式”的意义,并适用于仪式的模式分析,说明这一类带有宗教信仰为目的的旅游事实上具有如下的模式意义:

世俗(profane) 神圣(sacred) 世俗(profane)

日常生活 旅游活动 日常生活

低状态 高状态 低状态

从这个分析模式,我们可以清楚地看到格拉本(Graburn N)试图将涂尔干关于“神圣/世俗”的观念和根纳普的通过仪式的模式结合在一起。值得注意的是,虽然从表面上看,经过旅游行为之后,仿佛“终点”又回归于“原点”;其实不然,它达到了一种“更新状态”(彭兆荣,2007)。格拉本把这样的过程和分析模式运用于现代的旅游活动中,并为我们描绘出一个更为具体而翔实的结构图,我们可以将它看作是旅游的缩模(图1)。

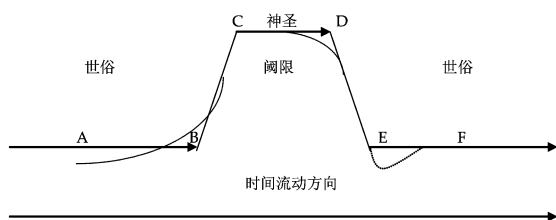


图1 旅游缩模结构图

在这个缩模结构图中,我们可以清楚地看到游客在不同阶段中的行为和意义(彭兆荣,2007)。

在这样的通过仪式中,游客对旅游目的地、东道主及其文化的感知和认识不仅跟目的地和东道主所呈现的“现实”有关,还跟游客自身的文化“底色”、旅游动机、旅游方式等密切相关。

另一方面,当地彝人的“都则”也是一个仪式,一个不同的仪式,一个彝人一年中最为重要的仪式,有自己的功能,最重要的是消灾避祸,祈祷来年人畜平安、五谷丰登,为了达到这些目的人们要在3天内举

行诸多活动,家庭和村落的各种祭祀,在火把场斗牛、赛马、摔跤、斗羊、爬竿、射箭、选美、“朵乐荷”(凉山彝族传统的歌舞形式,由女子圈舞伴唱“朵乐荷”),四乡八里男女老少均盛装参与。

彝人重视“都则”的动机都在这些活动中得到最好的践行,“都则”以实践仪式的形式,记忆和传承彝族对宇宙的理解和认知;以仪式的形式来达到影响天地的运行以达成彝族消灾避祸,人畜平安,五谷丰登的预期;安抚、炫耀逝去的英雄和祖先;以仪式活动“夸富”,强化或重构现实生活中的关系(比如青年人寻找恋人、家支联盟),地位和身份;以仪式活动达成强化各种认同(族群、家支、朋友),凝聚团体的目的,全民尽情娱乐。

## 2 仪式的真实性

仪式在现代旅游活动中经常作为体现和展示传统文化和地域价值的一种活动载体,仪式本身具有特殊的表演性和场景气氛,它也被经常用于吸引游客,甚至让游客直接参与到“移置”的舞台性表演之中。对仪式这种“文化资源”的利用在实际生活中会发生一些矛盾,由于仪式的举行是传统社会的历史延续,时间、地点、参加者等都有明确的规定,许多仪式属于特定族群内部的活动,不允许外来者参加。然而,随着现代旅游的兴起,“当仪式被用于服务旅游或用于产生经济效益的时候,借助或改造传统仪式的事件和事例屡见不鲜。这样,仪式的‘真实性’(authenticity)也就成为一个学术界讨论的重要话题”(彭兆荣,2007)。

真实性,在遗产,尤其是有形文化遗产(tangible cultural heritage)研究领域内是一个核心问题,也是一个相对新的话题,在遗产保护理念和实践诞生之初的19世纪之欧洲人们并不讨论它,直到1964年《威尼斯宪章》(Venice Charter)提出真实性问题,并从此成为一个显要问题。斯塔恩(Starn,2002)指出,真实性问题凸显于二战期间,以及20世纪60年代“脱缰”的城市化发展对都市景观(city scapes)的蹂躏。科林·格林汉姆(Collin Graham,2001)认为真实性问题跟“国家”(nation)的理念共生,发生于国家变成过去(the past)和人民之间积极仲裁者的语境中,并优先将“原初”(origins)和“不停息变迁的伤感”捆绑起来。

一直以来,被称为“权威遗产话语”(authorized

在火把节的聚会中,很多人通过叙家谱找到新的亲戚。笔者在2008年布拖火把节期间就找到了普格县的亲戚。

heritage discourse) (Smith, 2006) 之代表的联合国教科文组织与遗产有关的公约(主要是 1972 年《保护世界文化与自然遗产公约》)中将真实性问题规定为遗产甄选的核心标准。然而在 2003 年《保护非物质文化遗产公约》中,真实性的问题似乎被淡化,不论是无形文化遗产(intangible cultural heritage)的定义还是评选标准(草案)中均未提到该术语。事实上,我们可以在无形文化遗产保护历史的梳理中看到,虽然联合国教科文组织 1989 年《保护传统文化与民俗的建议案》曾经采用学者记录、存档的博物馆式的保护方式来保护无形文化遗产,但这种方式不到 10 年就被放弃,以 1993 年联合国教科文组织“人间珍宝体系”(System of Living Human Treasures)项目,以及 1998 年《联合国教科文组织宣布人类口头与无形遗产代表作条例》为标志,联合国教科文组织进入对活态(living)无形文化遗产的保护,不论是专家、政府主管部门,还是当事社区和个体都强调对无形文化遗产活态、文化多样性(diversity of culture)及其表达形式多样性(diversity of cultural expression)的保护,通过保护社区及其成员对其无形文化遗产的认同感、自豪感,保护无形文化遗产传承系统,保护文化互动和生命力来达成保护的目。由此,由保护历史建筑真实性生发出来的“真实性”问题在无形文化遗产保护领域内便被淡化。

但并不是说无形文化遗产的真实性,比如仪式的真实性问题不重要,而是人们倾向于将其放到具体的语境中来讨论它,打破了欧洲主流有形文化遗产领域把“原初”(origins)和“不停息变迁的伤感”捆绑起来的潜在逻辑,将“不停息的变迁”视为无形文化遗产生命力的表征(而不是灭亡的钟声),通过对无形文化遗产生命历程中各种力量的辨析来关注其生命轨迹,关注社区及其成员与其无形文化遗产之间的关系(无形文化遗产是社区及其成员的“定位仪”和“幸福源”)。无形文化遗产保护的终极目标是促进全球文化多样性的繁荣。

彝人的“都则”(火把节)、“库始”(彝历年)可以(事实上也已经)被归入非物质文化遗产,它如何“服务于旅游?何种情况下仪式的旅游开发和变化的情况不会损伤仪式的生命力,不损害东道主跟仪式的关系等,无疑都是重要的问题。

### 3 仪式的旅游开发

仪式服务于旅游的形式大致有这几种:

开放型:不改变仪式的时空、程序,仅放开对仪式参与者的限制,允许游客参与到旅游介入前的仪

式中来。比如宗教庙堂里的祭拜仪式,这是一种因为旅行者的朝圣才能兴旺盛大的仪式,所以它一直是开放型的,在旅游开发后,该仪式得到更好的表达。

表演型:改变仪式的神圣性和周期性,放弃其功能性,仅作为一种表演取悦游客,满足游客一睹“真容”的欲望。比如彝族“毕摩”(民间宗教祭师,掌握传统彝族经典,通过经文来做法事,在彝族社区有非常高的社会地位,主要是父子相传)和“苏尼”(彝族男性巫师,也有女性,称为“嫫尼”,不识彝文,以巫技为彝民除病去害,神授为主)被请到旅游地向游客表演各种仪式,比如众多民族村,把整个少数民族的社区、生活方式,当然包括一些仪式,如婚礼、节庆搬到民族村这个纯粹为游客营造的“舞台”上展演,以期让游客体验到更为完整和真实的“少数民族”。

发明型:即不介入和改变旅游介入前的仪式,也不想让游客失望而归,故发明新的仪式,满足各方。比如印度尼西亚爪哇岛(Toraja)巴科斯人的传统葬礼非常奇特,印尼政府认为这是一种有价值的旅游资源,意欲开发,但当地人不愿意,于是当地头人向政府提出一个解决方案,即举行“假葬礼”。这种“假葬礼”现在已经成为当地的一种活动,即使没有人死去,他们也会提前一年筹划葬礼,举行“空棺葬礼”,每次都能吸引约 3000 人前来观看,他们还会邀请电视台来参加。

很多地方的节庆仪式在旅游开发中会融汇多种开发模式,比如凉山彝族火把节可以说是“开放型+表演型+发明型”,过去火把节是彝人们自己过的,现在每年农历六月二十四日,州内大小地方政府都举行大大小小的火把节庆典,主要目的是为招徕游客,这是“开放型”的开发。同时火把节庆典的内容仍然维持传统的项目(斗牛、选美之类的),但是这些活动在很大程度上均由政府来组织,虽然传统的自愿参与者还是很多,但更多的参与者每天都会得到政府的补助,20 元—200 元不等,尤其是过去不曾参与到集体表演活动的毕摩和苏尼也成为演员,笔者曾采访了一位苏尼(普格县),他对受邀到各地为游客表演仪式感到非常开心,一方面有面子,到处都走了看了,另一方面经济收入比在家乡做传统的仪式更可观,这种开发属于“表演型”。火把节的仪式程序因为政府的参与和旅游导向被修改,很多地方的火把节均有开幕式,类似运动会开幕式,在政府修建的火把场上,领导坐在主席台,庄严宣布火把节开幕,四乡八里坐在周围的看台上,各乡镇、各机关单

位均要组织表演队伍登台表演,斗牛、斗羊、选美的参与者则分别组队在集体表演后一一入场,在接下来的3天里,各种活动一一登台。整个过程中,游客、媒体记者、摄影发烧友等到处穿梭,成为火把节庆典上的另一道风景。这种开发可称为“发明型”。

这是一个非常复杂的过程,我们可以用“文化化”概括。因为,在新的语境、新的视野下,各种力量、权力介入到火把节这个传统的符号和实践中,火把节正在生成新的文化特质和生命轨迹。在这样的情况下,当地彝族人也被卷入这场新的建造运动中,重新来体认自己的传统仪式。

“旅游业成为不同文化的中介者,成为跨世纪的产业。旅游可能会成为我们生活的一部分,但生活已经改变,人们所看到的就是相对真实的‘游戏’。然而,即使新的社会语境或商业现象在文化的展示中打上深深的烙印,它仍为我们提供了新的、变化中的‘真实性’”(彭兆荣,2007)。

仪式是人类处理“神圣/世俗”(不是宗教意义上的神圣和世俗,而是人类生命体验中两种不同的体验和行为,相近的表述有“日常/非常”)这一基本分类的认知和实践模式,原始仪式主要有3类:时序仪式;生命礼仪;宗教庆典(彭兆荣,2007)。均是人类标识“日常/非常”(“神圣/世俗”)的方式。

时序仪式表达自然(包括生命)的节律,跟人类的生命、生计和生活息息相关,“都则”(凉山彝族火把节)正属于这种人类最基本的仪式类型,是彝人标识季节循环轮回的节点,是跟天地交流(祭天、祭地),以获取生命、生计和生活保证的神圣时空。同时,火把节又是彝人共同祭祀英雄祖先(火体拉巴),祭祀家族祖先的神圣时刻,所有的彝人在这个时刻跟先祖们团聚,因此也是彝人强化族群和血缘、地缘认同的神圣时空,时间、空间被“都则”这一仪式压缩成均质的、没有现实差别的仪式时空,天和地,神和人,先人和后人没有时空间隔、没有等级差别地在一起了。因此对彝人而言,“都则”直接关系到彝人最深刻的自然、生命、生活认知、体验和实践。

这就是为什么我们看到在大凉山如火如荼的官方火把节热热闹闹吸引八方游客的时候,当地的彝人仍然固执地按照自己的方式,在自己选定的时间,在自己的家园,以世代延续的神圣方式去“都则”。同时他们把官方的火把节“拿来”,在自己的分类中,把它放到跟劳动节、儿童节一样新的节日类型中,不同的是,官方火把节模仿的是自己的“都则”,可以拿来继续完成“都则”的仪式功能:娱神娱人;通过斗

牛、选美等竞技彰显自己、获取象征身份。

#### 4 游客:存在至上

旅游活动有一种特殊性的禀赋,正如法语中一句非常具有哲理性的话所说的那样:“变化的越大,就越是一回事”(Plus ça Change, Plus C'est la Même Chose)(Graburn,2001)。

追求异质体验是旅游的核心,异质体验的目的又是为了完成游客的“再造”(再生),指经过旅游的“通过仪式”之后,旅行者达到了一种全新(更新)的状态。如果人们的工作或生活状态达到一定的时间或限度,就需要休息、休憩、休闲。

现代生活的周期是以不断累加的公历和按部就班的钟表时间来达成的,时间的均质化造成了传统社区时间异质性的丢失。现代交通系统也促成了对空间的压缩,民族国家图景中的移民浪潮促成族群的深度互动,信息传播技术和产业造就了电子“地球村”,信息和观念的流动和传递达到前所未有的速度和深度,市场经济的全球化更是促使全球财富观念和践行的均质化,这些趋势都在打造一个越来越均质化的“时—空”。

生活在这样的时空中,现代人比任何时候的人类更需要确立存在感和真实感。现代旅游正是现代人离开熟人社会后,为寻找“自我/社会”整合和作用中的自身和社会真实存在的行为,整个旅游的过程就是现代游客寻得自我存在感和社会真实感的过程。

在这样的基础上,我们或许可以放开对游客寻求对旅游目的地真实性要求的执著。游客需要异质体验和真实感,以此来确立自己的存在感,并不苛求旅游地的客观真实性。实际上,所有的旅游开发,尤其是出彩的旅游开发均是对旅游目的地客观真实性的一次改写,一次在旅游目的地“客观真实性”上“涂抹”游客“想像真实性”的“建构真实性”的行为。如果仅仅凸现旅游目的地的“客观真实性”,这样的旅游开发多半被批评为“裸开发”或“浅开发”。比如丽江,丽江的“客观真实性”是什么?恐怕已经没有人能去描绘了,今天的丽江是一个“建构的真实性”,游客期望中的丽江并不是原汁原味的、纳西人世居的丽江,而是一个在小桥流水人家古镇中小资酒吧、茶肆、客栈林立,各种游客千姿百态在阳光下或招摇,

通常认为旅游的过程包括:吃、住、行、游、购、娱。我们认为这个过程实际上应该包括:离(开)、吃、住、行、游、购、娱、体(验)、习(得)、归。

或消磨时间的丽江。

游客正如叶公,拼死拼活不远千里离开熟悉的家,去寻找想象中的“龙”,在“龙”的故乡四处翻扒,有的看到真“龙”时,却摇头弃之,或者吓得落慌而逃,有的则扬言自己找到了“龙”,图文并茂一番抒发,引发更多叶公前来朝拜,于是真“龙”渐渐被游客遗忘,甚至“龙”的故乡人也把它遗忘,大家都把游客描述的“龙”供起来,“龙”的故乡从此大放异彩,人们从此将真“龙”丢弃。

这就是现代旅游“文化”旅游目的地的模式,这种模式正在原来的地方上构建新的有文化意义的“地方”,犹如考古学家的发掘现场,一层层文化土层昭然,有的深,有的薄。

### 5 东道主:动静之间的衡量

旅游是游客的通过仪式,他们通过旅游中异质体验来打破日常的均质状态,获得反观自己的机会,证明自己的存在,获得“再生”,他们要的是存在的真实(existential authenticity)(Yu Wang, 2007)。在商业层面,这表现为游客对异族、异境、异国旅游目的地及其风土人情的观光和体验需求。火把节因此被开发为具有市场竞争力的旅游产品,就目前凉山州“开放型+表演型+发明型”的开发模式对游客,对当地彝人有怎样的效果呢?根据 2008 年对凉山州布拖县火把节期间的田野考察,笔者综合了表 1。

从这个简要介绍了当地彝人和游客对火把节三种开发模式感受访谈的表格,我们可以看到,作为旁观的彝人并没有感到什么不好,哪怕是遭到游客、学者和普通演员负面评价的“发明型”开发,他们也欣然接受,因为,这些为旅游开发对火把节的发明对他们而言是新鲜有趣的,并未伤害到他们过火把节的种种仪式功能,因为民间的火把节实际上早在政府组织的官方火把节之前一两周便过了,祭祀、祈福等活动通常在家庭、家支或村落的空间内举行,而其他的娱乐聚会项目,比如斗牛则是仪式娱神、娱人的集体活动,多多益善,不需要遵循严格的仪式程式,没有仪式的禁忌限制。因此,即便是在布拖县四乡八里都过了自己的火把节之后,人们仍然盛装赶到县城,参加 2008 年官方火把节,这 3 天,县城街道变成了人潮涌动的人行道,车辆根本无法通行,人们在街上要么三三两两闲逛,要么一群群坐着喝酒聊天,完全进入跟日常不同的节日心态,通宵达旦,直到最后一天才逐渐散去。甚至,他们乐意跟外来的各式游人交流,乐意看这些游人对自己和自己熟悉的东西和事物感到好奇。

地方文化精英没有普通彝人那样的轻松和娱乐心态,他们要么担负招徕游客的重任,要么担任表演的任务,要么担心自己传统文化受到什么负面的影响,因此对“表演型”和“发明型”这两种对火把节传统改动较大的开发模式报有不同态度。

表 1 2008 年布拖县火把节 3 种开发模式及感受

	开放型	表演型(如毕摩、苏尼表演)	发明型(如开幕式)
游客	有时间限制,一年只有一次。	节目丰富,看到平时看不到或者要专门跑很多地方才碰到的场面,一饱眼福。	感受不一:方便观看和参与;感觉开幕式像是运动会,需要原汁原味的感觉。
彝人	人多了,更热闹了。	毕摩、苏尼:不舒服,仪式不知从何做起;不屑于这样的表演;政府来请,很自豪;有经济收入很好。 彝族学者:不能亵渎毕摩、苏尼的神圣;传统文化不能被旅游篡改。 观众:看毕摩、苏尼假意的表演觉得好笑;节日多了,表演热闹。 政府:引导百姓,把火把节过得更热闹,经济、社会效益双丰收。	普通演员:累人,不愿意过这样的火把节,但是有政府组织,没有办法。不能跟家人一起过。 彝族学者:模式有待改进。 观众:新鲜,热闹。 政府:便于组织盛大的节日,便于游客参与,更好开发火把节的资源。

游客对“发明型”的意见反而是最大的,他们实际上并不在乎是否来旅游时能看到火把节,事实上,很多人都会专门冲着火把节来凉山旅游,因为在凉山旅游营销中,主打产品就是火把节,虽然凉山彝族风情也有吸引力,但是,火把节期间来就能一并感受。

因此,不需要拓展火把节的时间,“度日如年”。在旅游开发中,需要做到的是,及时向外发布各地火把节的日程、特色等旅游信息,让各地游客知道具体的日程安排和特色即可。选择不在火把节期间来的游客,我们可以用另外的资源去吸引,实际上,凉山的旅游资源并非只有火把节精彩,古老神秘的土司历史和文化,独特的凉山风土人情都具有很高的旅游潜质。通过当地人和不在火把节期间来旅游的游客交流对火把节的口述,能加强文化互动,增强当地人的文化自豪感,“勾引”游客对火把节的向往。

从当地人的角度来看,“度日如年”,让“都则”天天过便是对火把节仪式性的放弃,不可能让全民以游客为导向,日日卷入这场原本一年一度才进入的仪式时空。否则会打破彝人“神圣/世俗”之间的界限,消解彝人对天、地、人、历史和现在、祖先和后人

之间的边界感,消磨彝人集体记忆,进而危及彝人的族群认同。

如果在小范围内,如民俗村,由当地民众演员来为游客表演火把节必然会降低游客对火把节体验的品质,“贬值”火把节,消耗了自己的优势旅游资源,可谓得不偿失。

至于火把节上为取悦游客而设计的表演,游客们也是看热闹而已,毕摩、苏尼的表演跟斗牛、选美等传统项目没有质的区别,事实上,他们是来看当地人人头攒动盛装过自己节日的盛况。节日里的各种节目是当地人自娱自乐的欢庆活动,他们能看到,能参与就是最大的满足。因此,在游客看来,表演不应该是“娱”自己的,而应该去“娱”当地人。所以表演的内容是什么关系并不大,只要是当地人传统的节目皆可。

如此看来,把毕摩、苏尼弄到台上表演,对游客而言效果不大,但对毕摩、苏尼和彝族学者,甚至当地人而言却有很大的影响。有的毕摩、苏尼把这种活动看作是“文革”期间对毕摩、苏尼打压的“平反”,看作是政府对这种传统文化的肯定,进而促进毕摩、苏尼的自豪感,彝人对他们的认同感,对毕摩、苏尼文化的生命力而言是好的推动。但另一方面表演没有法力的仪式,也导致毕摩、苏尼,尤其是彝人对这种文化的敬畏之心减弱,损伤其生存土壤。学者们对此尤其反感。鉴于此,表演型开发中,避免将神圣领域的项目纳入表演中。

而“发明型”的火把节开幕式,实际上是现代运动会的模仿,对游客而言不具异质性,反而削弱了火把节的异质性,因此游客们要求看原汁原味的火把节。

“发明”的火把节对当地人而言有新意,但长期而言,他们是否会接受,并继续展演这样的火把节开幕式是很难判断的。但政府的力量始终在开发中居主导地位,除非政府不再担任主导组织者位置,或者认识到游客不喜欢这种模式,进而改进发明新的“火把节”展演模式,否则这种开幕式将会继续下去。

## 6 结语

彝族“都则”是一种神圣的仪式,不仅是彝人世代记忆、传承和实践的场域,表达彝人和自然,神圣和世俗的边界意识,更是表达对祖先的集体性忠诚和对本民族的族性认同。如果让彝人天天“都则”,把神圣世俗化,长远来看,是对彝族族性认同的一种淡化和削弱。虽然今天的彝人固执地在官方火把节

和自己的“都则”之间划开了界限,保持“都则”的仪式真实性和神圣性,但是随着彝族地区的城镇化发展正日益消解着“都则”的语境和功能,加之,行政力量将火把节置于经济和政治利益的驱动下,过分强调表演型、发明型的火把节开发,长远地看,势必损害到彝族传统文化的根基,无异于杀鸡取卵。

由火把节的开发是否应该“度日如年”的讨论事实上已经滞后,因为在一些民族地区的旅游实践中已经出现了不少将传统的神圣性庆典世俗化、日常化的现象,这种将“非常”的仪式“日常”化,仿佛将圣诞节、国庆节日常化,虽“度日如年”,但其庄严感、神圣性却将丧失。

## [参考文献]

- [1] Garham C. Blame it on Maureen O'Hara: Ireland and Trope of authenticity[J]. *Cultural Studies*, 2001, 15(1): 63.
- [2] Graburn N, Nelson, Relocating the tourist [J]. *International Sociology*, 2001, 16(2): 42 - 50.
- [3] 彭兆荣. 人类学仪式的理论与实践[M]. 北京: 民族出版社, 2007. 182 - 356.
- [4] Smith L. *Uses of Heritage* [M]. New York: Routledge, 2006. 85 - 113.
- [5] Starn R. Authenticity and historic preservation: towards an authentic history[J]. *History of the Human Sciences*, 2002, 15(1): 1 - 16.
- [6] Yu Wang. Customized authenticity begins at home [J]. *Annals of Tourism Research*, 2007, 34(3): 789 - 804.

## The Ritual Nature of Yi Nationality's "Duze" (Torch Festival) and Tourism Development

LI Chur-xia<sup>1</sup>, PENG Zhao-rong<sup>2</sup>

(1. Literature and Journalism College, Sichuan University, Chengdu 610064, China; 2. Ethnology and Anthropology Department, Xiamen University, Xiamen 361005, China)

**Abstract:** In ethnic areas, local festivals are always regarded as important tourism resources in tourism development to show an important component part of local traditional culture. In the process of development, many ethnic festivals have stridden across original property of time and space. As long as the tourists are present, performances are staged to please them. Hosts, tourist developers and local government have had positive comment over this. With responsible attitude towards traditional culture, the paper, taking Yi Nationality's "Duze" as an example, analyzes the pros and cons of such kind of tourism development and puts forward the principle we need to observe in developing festival resources.

**Key words:** festival; ritual; authenticity; development

[责任编辑: 廉月娟; 责任校对: 王玉洁]